
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

الأسرة والتغيير السياسي: ورؤية إسلامية

هبة رؤوف عزت*

توطئة

برز في العقدين الأخيرين اتجاه لدى الباحثين المسلمين في مجال العلوم الاجتماعية يدعو إلى مراجعة المسلمات النظرية والمناهج التحليلية السائدة في المدارس العربية مما درجت جامعاتنا العربية والإسلامية على تدريسه دون مراجعة أو قيد. وإذا كان هذا التيار قد تبنى في بعض الأحيان، شعار "إسلامية المعرفة" الذي أثار جدلاً واسعاً بين المؤيدين والمعارضين، فإن هذه الدراسة محاولة للخروج من الدائرة المغلقة للنظرية الاجتماعية الغربية وتطوير منظور إسلامي قادر على تقديم إطار تحليلي أكثر تفسيرية للظواهر الاجتماعية والسياسية في السياق التاريخ والحضاري الإسلامي.

وتبحث هذه الدراسة الوظيفة السياسية للأسرة في التغيير بمعناه الواسع الذي يروم استعادة إسلامية ا تمع والدولة بعد ما أصا ما من علمنة نتيجة الهجمة الاستعمارية التي تعرضت لها مجتمعاتنا في القرن الماضي.

وتبدأ الدراسة في الجزء الأول باستعراض موقف الرؤية الغربية من الأسرة ووظيفتها السياسية، وخلفية ذلك الموقف فكرياً وواقعياً، ثم تعرض في الجزء الثاني موقف الرؤية الإسلامية من المسئولة السياسية للأسرة ومحورية وظيفتها في النظام

* محاضر بقسم العلوم السياسية–جامعة القاهرة: ماجستير في العلوم السياسية من جامعة القاهرة.1999م.

السياسي الإسلامي، أما الجزء الثلث فيركز على وظيفة الأسرة في التغير السياسي بشقيه الثقافي والاجتماعي، في حين يعرض الجزء الرابع خبرة الانتفاضة الفلسطينية في هذا السياق وأهمية دراستها تجربة حضارية يتجاوز مغزاها خصوصيتها الزمنية والمكانية.

الأسرة والسياسة في **الرؤية الغربية**

مما يستوقف الباحث في العلوم الاجتماعية المعاصرة بمرجعيتها قضية تصنيف العلوم، ثم طبيعة وحدات التحليل التي يستقل ا كل علم بوصفها موضوعه الرئيسي. وينطبق ذلك على الأسرة بصفتها وحدة تحليل في العلوم السياسية والاجتماعية الغربية المعاصرة. فالأسرة بما هي موضوع بحث دخلت، وفق التصنيف الغربي للعلوم، في دائرة علمي الاجتماعي والأنثربولوجيا. أما علم الاجتماع فقد اهتم اهتماماً رئيسياً بالأسرة ووظائفها المختلفة في ا تمع، خاصة التنشئة الاجتماعي. وهناك مداخل ومقاربات عديدة لدراستها. ويكاد لا يخلو كتاب في مقدمة لعلم الاجتماع من جزء لدراسة الأسرة، بوصفها إحدى المؤسسات الاجتماعية، ووظائفها وأشكالها، وأثر التغير الاجتماعي على بنيتها[1] أما كتب الانثروبولوجيا فأغلبها يدرس الأسرة بما فيها هي وحدة اجتماعية التي تحتفظ بالشكل القبلي -تكوينا اجتماعيا أساسيا- وتسودها علاقات القرابة والعشائرية[2] طرأت عليها في ا تمعات الصناعية في سياق تطورها الحديث مما أدى إلى تغير بنيتها وشبكة علاقا ا، وذلك كله في إطار تغلب عليه ال عة التاريخية (Historicism)[3]

---

[1] من أمثلة هذه الدراسات:

J.E. Goldthrope. *An Introdution to Sociology*, 3rd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp.73-110; James M. Henslin (ed.): *Marriage & Family in a Changing Society*, New York: The Free Press, 1980; Jerold Heiss (ed.): *family Roles & Interaction: An Anthology*, Chicago: Rand Mc Nelly co., 1968; Tony Bilton et al.: Introductory Sociology. 2nd ed, London: McMillon Education Ltd. 1989, pp253-303.

[2] من أمثلة هذه الدراسات:

James Casey *The History of the Family*, New York: Basil Blackwill Publishers,1989.

[3] من أمثلة هذه الدراسات:

Charles Rosenberg (ed.): *The Family in History*, Pennyslvania: University of Pennsylvania Press, 1975; Herbert Appelbaum (ed): *Perspectives in Cultural* Anthropology, New York: Stat Unversity of New York Press, 1987, pp.176-183, 271-

إن الأسرة في تصنيف العلوم "وحدة اجتماعية" لا تدخل بشكل أصيل في الدراسة السياسية، لذلك يندر أن تتضمن كتب العلوم السياسية فضلاً عن الأسرة.[4]

وإذا كانت مرحلة "السلوكية" (Behaviorism) التي مرت ا العلوم السياسية في الستينيات قد ركزت على السلوك السياسي للفرد وحدة أساسية للتحليل، فإ ا لم تتطرق، بالرغم من ذلك، لا للأسرة ولا للجماعة السياسية.[5]

وقد امتد هذا الاستبعاد للأسرة من موضوعات علم السياسية إلى العلوم "البينية" المرتبطة به. فبالرغم من اهتمام علم الاجتماع بالأسرة وحدة للتحليل، نجد أن علم الاجتماع السياسي لا يدرسها، بل يدرس بالأساس توجهات الفرد وسلوكه -النخبة السياسية، الأحزاب، الأيدلوجية- وغيرها من الموضوعات. وتندر الكتابات التي تربط الأسرة، من حيث هي وحدة اجتماعية، بالسلوك السياسي.[6] أما الكتابات التي تتناول

297; Jene D. Jennings & E.A Adar Hoebel**:** *Readings in Anthropology*, New York: Mc Hill Publishers, 1972, pp. 240- 282.

[4] من أمثلة هذه الكتابات التي لا تدخل الأسرة في موضوعات الدراسة باللغة الإنجليزية:

Ada Finifter. *Political Science: The State of the Discipline*, Washington: American Political Science Association, 1983, Charles Mc Coy & Alan Wolfe: *Political Anyalysis: An Unorthodox Approach***,** New Yor: Thoms Y. Crowell Co., 1987; Herbert F. Weiberg (ed.): *The Science of Politics*, New York: Agathon Press INC. 1983; Marian Irish : *Political Science : An Introduction to Politics*, New York; Harcourt Brace Jovanovich Inc.1983.

ومن أمثلتها باللغة العربية:

محمود خيري عيسى وبطرس غالي: **المدخل إلى العلوم السياسية**، ط 8، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1978.

[5] هناك كتابات في علم الاجتماع السياسي لم يذكر فيها مطلقاً لفظ "الأسرة"، انظر على سبيل المثال:

Anthony M. Orum. *Introduction to Political Sociology*, New York: Prentice Hall Inc, 1983. Irwing Louis Horowitz. *Foundations of Political Sociology* New York: Harper & Row Publishers, 1972. Tom Bottomore. *Political Sociology*, London: Hutchison Co. Ltd, 1984. Seymour Martin Lipset: Polititcal Man. *The Social Basses of Political*, New York: Harper & Row Publishers, 1972.

[6] من هذه الكتابات النادرة مثلاً (لاحظ تاريخ النشر وسيأتي بيان دلالته):

Ernest. R. Goves. *The Family & Its Social Functions*, New York: J. B. lippincott Co. 1940.

Max Horkheimer. “ Authoritarianism & The family”, in: Ruth Nada Anthen: *The family: Its Function & Destiny*, New York: Harper & Brothers Co. 1959, pp. 381-398.

هيكل السلطة داخل الأسرة فتبقى أساساً كتابات اجتماعية لا تربط مسألة السلطة داخل الأسرة بالسلوك السياسي للفرد السياسية.[7]

أما علم الأنثربولوجيا السياسية، وبالرغم من محورية الأسرة بما هي تنظيم اجتماعي في الدراسات الأنثروبولوجية (خاصة الأسرة في ا تمعات التقليدية)، فإنه يدرس القبلية، والرموز السياسية للجماعة، وظهور الدولة، ودور الدين في ا تمع، وأنواع القيادات التقليدية، وتوزيع القوة،[8] وحتى علاقات التبعية في النظام الدولي المعاصر،[9] دون أدنى اهتمام بدراسة الأسرة التي تبقى أسيرة الدراسات الأنثروبولوجية المحضة.

فإذا كانت الأسرة قد استبعدت من علم السياسة، بل ومن العلوم البينية المرتبطة به، فما هي وحدة التحليل الأساسية التي أدخلها في علم السياسة في العلوم التي أثر فيها وتأثر ا؟

لقد كانت "الدولة" هي وحدة التحليل الأساسية لدى رواد هذا العلم[10]، ومثلت بؤرة التركيز ومحور التفكير والتنظير السياسيين . وقد تعمق ذلك بعد الحرب العالمية الثانية حيث ساد الاعتقاد بقدرة العلماء الاجتماعيين على إعادة تشكيل ا تمعات "وهندستها"، وتم التركيز على الدولة عاملاً أساسياً في بناء الهياكل والأبنية الاجتماعية

[7] انظر على سبيل المثال:

Brigitte Berger & Peter Berger. *The War Over the Family. Capturing the Middle Ground*, New York: Anchor Press, 1983, pp. 110-186, Aafke Komter: “Hidden Power in Msrriage”, *Gender & Society* . Vol .3, No .2, June 1989, pp. 187- 216.

[8] انظر على سبيل المثال

J. Gledhill et al. (ed.): *State & Society: The Emergence & Developmen of Social History & Political Centralization*, London: Unwin Hyman, 1988.
Martin Van Babel et al. (eds.): *Private Politics: A Multi-Disciplinary Approach to “Big Man” System,* Leiden: E.J Brill 1986: Ted C. Lewellen: *Political Anthropology: An Introductions*, Masachusetts: Bergin & Growery Publishing Inc, 1983.

[9] انظر على سبيل المثال:

Clifton Amsbury. “Patron-Client Structures in Modern World Organizations” in: S. Lee Seaton & Henry J. M Claessen: *Political Anthropology: The State of the Art*, New York: Mouton Publishers 1979, pp. 79-108.

[10] انظر على سبيل المثال:

Harold Laski. *The State in Theory & Practice,* London: George Unwin & Allen Co. Ltd,1935.

وإنجاز الخطط الاقتصادية دون اهتمام آنذاك بقياس الأداء والفاعلية. وعدت وظيفة الدولة أوضح من أن تحتاج إلى دليل أو إثبات. ومع بروز الأمم المتحدة وتوليها الشؤون الدولية في مجالات فض الـ اعات والإشراف على برامج التنمية الاقتصادية والسياسية، ثم اضطلاعها باستيعاب الدول الحديثة الاستقلال في الستينيات في إطار الجماعة الدولية، نظر إلى الدولة ووظيفتها (في البلدان النامية) في عملية التنمية على أساس أ ا مسلمة لا مجال لمناقشتها[11] ومن ثم أصبحت الدولة محط الآمال و أصبح بناء الدولة في العالم الثالث هو الهدف و اعتبرت دراسة الدولة ووظيفتها وطبيعتها أهم مباحث دراسات التنمية، فهي "المثال" (The ideal) الذي يجب على تلك ا تمعات إعادة تشكيل ثقافتها وتركيبها "الإثني" وفقاً لمقتضياته، وذلك كله من أجل ضمان استقرارها وحرصاً على تطورها في شكلها القومي على نفس النهج الذي تطورت به الدولة القومية في الدول الصناعية: القدوة.[12]

و على الرغم من أن مرحلة السلوكية (Behaviorism) أني مرت ا العلوم الاجتماعية كافة، ومنها علم السياسة، قد اهتمت بالفرد وسلوكه السياسي، إلا أن ذلك لم يكن على حسبا الدولة بوصفها وحدة أساسية، فقد تركز الاهتمام على الفرد في صلته بالدولة، وموقفه منها. ولم يوضع الفرد نظرياً أو منهجياً في مقابل الدولة، بل ظلت الدولة في هذه المرحلة حقيقة مسلمة كامنة وراء كل الدراسات، وإن غاب ذكرها لفظاً.[13] وفي الثمانيات عاد الاهتمام المباشر بالدولة مرة أخرى في الدراسات

---

[11] انظر:

Joel Migdal. *Strong Societies & Weak States: state Society Relations & State Capabilities in the Third World*, New Jersey: Princeton University Press, 1988, pp.10-12.

[12] انظر على سبيل المثال:

زايد، أحمد. الدولة في العالم الثالث: رؤية سوسيولوجية. القاهرة: دار الثقافة لنشر وتوزيع 1985، ص 9-20.

ويلاحظ التحيز في كتابات التنمية السياسية في حديثها عن "بناء الدولة" و "بناء الأمة"، وكأن الدول النامية الأقدم حضارة والأثرى ثقافة لم يكن لديها دولة ولم تكن تشكر "أمة". حيث تعد الدولة-القومية هي النموذج.

[13] يرجع البعض اختفاء ذكر الدولة والاهتمام بدراسة السلوك السياسي للفرد أو الأيديولوجية أو التشكيلات الاجتماعية لعدة أسباب، منها: وفرة الدراسات عنها، وظهور الدول غير القومية في العالم الثالث واستقلالها والحاجة لدراستها وتحليلها، وسيادة علم السياسية الأمريكي الذي يتشكل في مجتمع تتخفى فيه الدولة وراء آليات عديدة، وإن كان اختفاء لفظ أو

السياسية[14]، وسميت المرحلة التي مهدت لذلك "مرحلة ما بعد السلوكية" (Behaviorism – post).

وإذا كان مفهوم المجتمع المدني قد برز ليحتل بؤرة اهتمام السياسيين في النصف الثاني من الثمانيات وأوائل التسعينات، فإن ذلك لا يعني انتقال الاهتمام من الدولة إلى المجتمع، بل ظل هذا المفهوم يدرس في سياق صلة المجتمع بالدولة وآليات العلاقة بينهما، فهو توسيع لرقعة المقاربات والمداخل وليس تغيرا في طبيعتها المنهجية.[15]

ولا شك في أن ارتباط تطور العلم الاجتماعي الغربي بالواقع وحصره نفسه في ما هو كائن، معرضا عن التقويم والدفاع عما يجب أن يكون، يجعل من الصعب فهم العلوم وتصنيفها، وتحديد خصائص مقارباتها ومداخلها المختلفة، من دون متابعة التطورات المهمة التي مرت بها المجتمعات الغربية نفسها، وهي تطورات ظهرت تجلياتها في الفكر الغربي في صورة إشكاليات رئيسية أضحت تميز رؤيته المعرفية وتحكمها في الوقت نفسه، أبرزها في هذا السياق إشكالية المجتمع والدولة، ولإشكالية العالم الخاص.[16]

عنوان "الدولة" في الدراسات والبحوث لا يعني انزواءها، بل ظلت حاضرة وراء كل الدراسات، وأقرب إلى "الشبح"، كي تعاود الظهور مرة أخرى. لمزيد من التفاصيل انظر:

J.p. Nettl. “State as a Conceptual Variable”. *World Political*, Vol. XX, No. 4, July1968, p.559

[14] انظر على سبيل المثال:

Gabriel Almond. “The Return of The State”, *The American Political Sciene Review*, VoL. 82, No.3 September 1988, pp. 853-899

Theda Skocpol, peter B. Evans & Dietrich Rueschmeyer (eds). *Bringing the state Back In*, Cambridge , Cambridge University Press,1985

ويلاحظ هنا أن الحديث عن "الدولة" وإن كان خف في الستينيات والسبعينات في أدبيات علم السياسة، إلا أنه ظل مستمراً في الكتابات الماركسية، خاصة ما يسمى باليسار الجديد، لاسيما لدى رواد هذا الاتجاه مثل ميليباند وبولانتراس.

[15] حول تطور مفهوم المجتمع المدني، انظر على سبيل المثال:

John Keane. *Despotism & Democracy: The Origin & Development of the Distinction between Civil Society & the state*, 1750-850, London: verso Publications,1988, pp. 35-63

[16] تطرح العديد من الكتابات الغربية النقدية مشكلة تبعية العلم للأنظمة السياسية والمؤسسات وتدعو إلى قيامه بوظيفة حضارية في التغيير وتقويم وتوجيه التطور الاجتماعي. من أمثلة هذه الدراسات:

Christian Bay. “Thoughts on the Purposes of Political Science Education”. in: Geogre J. Graham Jr. (ed): *The Post Behavioral Era: Prespectives on Political Science*, New York: David Mc Kay Co.1972, pp. 88-89

George J. Graham Jr. “Reason & Change in the Political Order ”, in: **Ibid**, pp. 107-114

إشكالية ا تمع والدولة

برزت الدولة القومية في الغرب بوصفها كيانا سياسيا في القرن السابع عشر، وتحديدا مع مؤتمر وستفاليا 1648. وبعيدا عن الدخول في تفاصيل تطورها ومحاولات الشعوب -سلما أو ثورة- الحصول على حقها في المشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية، فالثابت أن الدولة، أيا كان نظام حكمها، قد توطدت أركا ا ورسخت قواعدها في مواجهة ا تمع. وهي الإشكالية التي ثارت في الفكر الغربي منذ طروحات مدرسة العقد الاجتماعي، مروراً يجل واستمرارا في ظل ماركس وإنجلز، وامتدادا حتى الوقت الحاضر.[17]

وعلى الرغم من اهتمام الفكر الغربي بالعلاقة بين الدولة وا تمع، وعلى الرغم من تعدد الكتابات، في الفترة الأخيرة، حول "ا تمع المدني" بشكل خاص، إلا أن دراسته تركزت حول مؤسسات بعينها كالأحزاب والنقابات والجمعيات، وهي كلها مؤسسات تخضع بشكل أو بآخر للتنظيم القانوني الذي يمن عليه الدولة، في حين نظر إلى الأسرة على أساس أ ا "مؤسسة إرثية" تدخل في دراسة هذا "ا تمع الدولي"[18]، ولقد كان ذلك نتيجة مباشرة لارتباط الأسرة في الواقع والفكر الغربيين بما هو "ديني"، وبما وضع منذ البداية في تضاد مع "ما هو مدني" في الرؤية العلمانية

---

[17] انظر:

David Kolb. ***The* Critique of Pure Modernity. Hegel and After**, Chicago: Unversity of Chicago Press1986, pp. 96-110, J.p. Nettle: op. cit pp. 559-92

[18] حول استبعاد الأسرة من "ا تمع المدني" انظر على سبيل المثال:

سعد الدين إبراهيم: "ا تمع والتحول الديمقراطي في الوطن العربي"، في كتاب الديمقراطية، عدد 1، ديسمبر 1991، ص 13 – 14، وانظر كذلك:

Carole Pateman: “Feminist Critique of the Public / Private Dichotomy”, in: Stanley I. Benn & Gerald F. Gaus (eds): *Public & Private in Social Life*, London: Croom Hlem Publications1983 pp. 281-82, 29

ويلاحظ انه حتى الكتابات التي حاولت التماس إطار عربي للمفهوم لم تلتفت لأهمية الأسرة في السياق الحضاري العربي والإسلامي انظر على سبيل المثال:

كوثراني، وجيه. "الدولة وا تمع المدني في التاريخ العربي"، ندوة **ا تمع المدني في الوطن العربي ودوره** في **تحقيق الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: 20-23 يناير 1992)، ص 4-9.

الغربية الحديثة[19]. لذلك كان البحث في علاقة الأسرة -بحسبا ا إحدى مؤسسات ا تمع- بالدولة يجد مجاله بصورة خاصة في الكتابات الاجتماعية، وليس في الكتابات التي تتناول ا تمع المدني، وهو بحيث يسفر عن هيمنة الدولة بوصفها نظاما ومؤسسات وآليات لم تكن وليدة يوم وليلة، وتقلص هذه الرقعة، في المقابل، بالنسبة للتنظيمات الاجتماعية المختلفة وخاصة الأسرة.

وقد كان أول شيء فقدته الأسرة، في شكلها التقليدي الممتد، وظيفتها بما هي وحدة منتجة في إطار اجتماعي تضامني. فمع تطور الرأسمالية وقيام الثورة الصناعية، تم "تحويل" هذه الوظيفة الإنتاجية إلى المصانع والمؤسسات الاقتصادية المتخصصة، وهو ما أثر فيما بعد -مع دخول المرأة عالم العمالة والشغل العام- على شكل الأسرة النووية تدريجياً.[20]

وما لبثت الأسرة أن فقدت وظيفتها في التنشئة الاجتماعية حيث تولت هذه الوظيفة المدارس التعليمية، قد فقدت وظيفتها في الرعاية الصحية ورعاية المسنين إذ تولت ذلك المؤسسات الصحية المتطورة. وحتى وظيفتها في التوجيه النفسي جرى كذلك إيكالها إلى الخبراء النفسيين والتربويين المتخصصين، بل وكذلك المهام التقليدية أو الاعتيادية، كإعداد الطعام وتنظيف الملابس، تولتها وكالات وشركات خاصة.[21]

وقد روجت العديد من الكتابات لهذا التحول في الوظائف، على أساس أنه دعم لتقسيم العمل والتخصص في وظائف ا تمع، وضمان لحفظ الخصوصية للأسرة. لكن النتيجة كانت درجة عالية من الاختراق لمؤسسة الأسرة التي أضحت تعتمد، وجودا

[19] الدمني، بن عيسى. "بحثاً عن ا تمع المدني المنشود" **مجلة مستقبل العالم الإسلامي**، السنة الأولى، عدد 4، (خريف 1991)، ص 225-237.

[20] انظر على سبيل المثال:

Talcott Parsons. *Structure & Process in Morden Societies*, IIIinois: The Free Press of Glencoe1960, pp.301-302.

[21]انظر:

Christopher Lasch. *Haven in a Heartless World. The Family Besieged*, New York: Basic Books Inc,1979, pp.12-21,117-121

ووظيفة، على مؤسسات عديدة سواها.[22] وسرعان ما وجدت الأسرة نفسها متهمة بتأكيد نزعة الفردية "والرومانسية" غير الواقعية وضيق الأفق، مقابل قيمة التعاون والجماعية التي يجب أن تغرسها، والتي توفرها المؤسسات الاجتماعية الأخرى. ثم تحول الا ام إلى جزم بأ ا "غير قادرة" على توفير الغاية الثقافية والصحية والنفسية للطفل، وانتهى الأمر إلى تقرير أ ا "غير صالحة أساساً" ومن هنا جاءت الدعوة الصريحة إلى ممارسة الدولة لهذا العمل الأبوي (Parental) ونقل وظائف الأسرة بالكامل إلى المؤسسات المتخصصة.[23] وقد تزامن ذلك مع مناخ اقتصادي رأسمالي أوسع، أبرز سماته تأكيد التعاقدية مقابل التراحمية التكافلية، والمنفعة مقابل الأخلاق، وتحويل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات سلعية.[24]

ولم يكن هذا "التحول في الوظائف" الذي أثمر ميش وظيفة الأسرة ومكانتها في ا تمع ممكنا تاريخيا (في الدول الصناعية)، لولا تزامنه مع تحول مهم شهدته هذه الدول، هو التحول إلى العلمانية. وقد بدأ هذا التحول الأخير منذ عصر النهضة وامتد تدريجياً من مجال الفلسفة إلى الواقع السياسي ثم الواقع الاجتماعي، حيث مثلت تنحية الدين عن ا تمع آخر مراحل العلمنة، إذ ظلت الأسرة وصلات الرحم مرتبة به (أي الدين) على الرغم من كل ما أصا ا.[25] وعندما هيمنت العلمانية على مداخل العلم ومناهجه ومن قبل ذلك على فلسفته، كان لا بد من أن تتعرض الأسرة للهجوم

---

[22] المصدر السابق 5، 117

[23] Christopher Lasch. *Culture of Narcissim. American Life in an Age of Diminshing Expections*, New York: W.W. Norton & Co. Inc,1978, pp.154-156
ويلاحظ أن بعض الكتابات العربية قد تبن أن هذا الرأي الذي يرى أن الأسرة تؤدي إلى تعويق المبادرة الفردية، بل اعتبرت هذا الرأي "حقيقة مؤكدة لا يستطيع أن ينكرها أحد". ولم تتابع هذه الكتابات تفقد هذا الرأي وتفنيده داخل الفكر الغربي ذاته (كما سيرد) كما لم تحاول تقويمه بشكل نقدي في ضوء منظور حضاري مستقل. انظر من هذه الكتابات على سبيل المثال: عليا شكري، الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة:دار المعارف، 1982، ص 241.

[24] حول مصطلح "Commodification or Commercialization of Social Relations" انظر:
Barry Schwartz: *The Battle for Human Nature : Science , Morality & Morden Life.* New York : W.W. Norton & Co , Inc., 1986 pp. 264 – 69

[25] راجع:
Peter Berger. "Social Source of Seculariziation", in: Jeffery C. Alexander & Steven Seidman (eds): *Culture & Society : Contermporaey Debates,* Cambridge: Cambridge Unversity Press1990, pp. 240-242.

الشرس، لا بوصفها وحدة اجتماعية راسخة -فقد هزت التطورات السياسية والاقتصادية هذا الرسوخ كما تقدم- بل بصفتها قيمة ومفهوما. فالعلمانية يمكن إنجاز جوهرها في أ ا تعني "نزع القداسة"، حيث يتم إخراج المطلق من المنظومة المعرفية وتـ ع القداسة عن أي مكونات هذه المنظومة فتسود النسبية.[26]

ولم يتم نزع القداسة عن الأسرة في العلوم الاجتماعية مرة واحدة، بل بقيت كتابات إنجلر تمثل، لفترة طويلة، أعمالا متناثرة قليلة لا تياراً فاشيا عاما، ومنم ثم استمرت الأسرة في الدراسات الاجتماعية تمثل، حتى الخمسينيات، وحدة اجتماعية أساسية وجوهرية ونواة للمجتمع.[27] لكن مع وصول العلمانية في الستينيات، في ا تمع الغربي، إلى ذرو ا، وعلمنة العلوم الاجتماعية بصورة شاملة، أضحت الأسرة ينظَر إليها على أ ا مجرد ثمرة لتطور تاريخي، فلا شيء مقدس بشأ ا[28]، وأ ا سؤال يجاب عنه لا مسلمة يقبل ا.[29] وكان أبرز المعادين للأسرة على مستوى الواقع العلمي والتنظير الفكري "الذين لا يؤمنون بالله، ثم الاشتراكيون والراديكاليون، ثم الانتهازيون المستغلون للمرأة في الاقتصاد والإعلام والبغاء، ثم الحركات النسوية."[30]

وهكذا حسمت المعركة بين الأسرة والدولة لصالح هذه الأخيرة، كما تنبأ البعض مبكراً[31]، وتأكد "الخبر" الذي تعجلت بعض المصادر نشره منذ أوائل السبعينيات ، ألا وهو "موت الأسرة."[32]

---

[26] المسيري، عبد الوهاب. "العلمانية، دراسة غير منشورة"، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي1991، ص 4.

[27] راجع الدراسات الاجتماعية في الأربعينات والخمسينيات، وانظر على سبيل المثال:

Groves, Op. Cit., pp. 204 – 208 : Constantine Panunzio: *Major Social Institutions An Introductions*. New York: MacMillian Press1949, pp.111-112.

[28] انظر:

Lash. *Haven in a Heartless World,* op. cit, p.26.

[29] انظر:

Johanna Brenner & Barbara Laslett . “Socical Reproductions & The Family”. in: Ulf Himme lstrand (ed): *The Social Reproductions of Organiziations & Culture*, London: sage Publications1985, Vol.2,p.116

[30] انظر:

Rayana Rapp & Ellen Ross. “The 1920 s Femminism Conusmerism & Political Backlash in the U.S” in: *Judithe Freindlander (ed): Woman in Culture & Politica*l, Bloomington: Indiana Unversity Press1986, p.52.

[31] انظر: Groves. op .cit, pp. 218-219

وإذا كانت الأسرة لا تزال تدرس في علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، فإن هذه الدراسة تنطلق من كون الأسرة وحدها ما زالت قائمة على أرض الواقع بالرغم من ما بوصفها وحدة اجتماعية ذات وظائف حضارية. وهذا يعني إمكانية اختفائها حتى من الدراسات الاجتماعية إذا اختفت كليا من الحياة الغربية، ليصبح مجال دراستها هو الدراسات التاريخية طالما ظل العلم الغربي مرتبطاً بما هو كائن لا بما يجب أن يكون.[33]

إشكالية "الخاص" و "العام"

تكمن أهمية دراسة "الخاص" و "العام" في مجال السياسة في كيفية تحديد مجال النشاط السياسي. فالفصل بين ما هو سياسي وما ليس كذلك يستند بالأساس إلى تحديد ماهية "الخاص" و "العام" في الحياة والأنشطة الاجتماعية، إذ لا يجوز عزل النشاط الاقتصادي أو الاجتماعي أو الفكري أو التقدم الفني عن النشاط السياسي. فكل ذلك ظواهر متلازم بعضها مع بعض، وكل ظاهرة تمثل، في حد ذا ا، عامل تأثير في مجموع الروابط والأنشطة الإنسانية والظواهر الاجتماعية، بحيث لا يجوز الخلط بين مجموع هذه الظواهر وجعلها وحدة مطلقة، فكل منها يمثل ميدانا لحركة الواقع الاجتماعي تغييرا له، أو محافظة عليه.[34]

وبعد التمييز بين العام والخاص إحدى السمات الأساسية للنظرية الليبرالية، وهو ليس مجرد تمييز بين مجالين للفعالية الاجتماعية، بل يتضمن أيضاً تمييزاً للقواعد التي تحكم كلا منهما. فطبيعة العلاقات والقيم في ا ال العام تختلف جذرياً عن العلاقات

---

[32] انظر:

David Cooper: *The Death of the Family*, New York: Random House
The Journal of Marriage & The family

33من الدوريات التي تدرس الأسرة وتطورها:

ومن دوريات الفهرسة لدراسة الأسرة: Inventory of Marriage & Family Literature

[34] محي الدين محمد محمود: السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990.

والقيم في ا ال الخاص. فالأول تحكمه قيم المنفعة والمنافسة وعلاقات القوة، والثاني تحكمه العلاقات الإنسانية والمشاعر التلقائية والتطوعية.[35]

وترجع هذه التفرقة بين العام والخاص إلى الكتابات اليونانية إذ وردت في محاورات سقراط وكريتون في إطار التمييز بين السياسي ورب الأسرة من ناحية، وبين الرجل الصالح والمواطن الصالح من ناحية ثانية، وبين الخير المشترك الفردي من ناحية ثالثة. وبالرغم من عدم وضوح الخط الفاصل بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي في كتابات الإغريق التي نظرت نظرة شاملة إلى مجتمعات كاملة التنظيم من كافة الجوانب مثل الدولة-المدينة (State-City) التي يمتزج فيها الاجتماعي والسياسي، (وهو ما يتضح في كتابات أرسطو على سبيل المثال، ورؤيته للإنسان بوصفه حيوانا سياسيا حيث يمكن بسهولة استبدال كلمة سياسي بكلمة اجتماعي) إلا أن الدولة -المدينة قد عرفت إلى حد ما بعض التمييز بينهما، وهو ما يتجلى في عدة مواضع في الفلسفة اليونانية.[36]

وقد تبنى رواد النظرية الليبرالية، خاصة لوك، هذه التفرقة بين "العالم" و "الخاص". فقد ذهب لوك إلى أن المعيار الرئيسي للتمييز بينهما هو أن "العام" يبنى على ممارسة حرة للأفراد ذات صفة اتفاقية تعاقدية، في حين يقوم الخاص على العلاقات الطبيعية الموجودة داخل الأسرة، حيث أن خضوع المرأة لزوجها طبيعي بصفته الأقوى. وعلى ذلك فالقوة السياسية تختلف عن القوة الأبوية.[37]

وتتأسس التفرقة بين "الخاص" و "العام" في النظرية الليبرالية على عدم معايير أهمها[38]:

[35] Pateman. Op. cit., pp. 281-282, 291. Lash. Haven in a Heartless World…, op.cit, Lash. Haven in a p.8. op.cit, p.35.

[36] محي الدين محمد محمود. مرجع سابق، ص 47

[37] انظر:

Patman , op.cit, pp283-284

[38] انظر

Stanly I. Benn & Gerald F. Gaus . “The Public & Private: Conpcepts & Actions”, in: Benn & Gaus op.cit., pp.7-10

1. ا ال وحدود المشاركة: فما تتاح المشاركة فيه للجميع، سواء أكان مكاناً أم نشاطاً أم شبكة علاقات أم موارد، فهو عام: وما كانت المشاركة فيه لفئة دون أخرى، فهو خاص.

2. الصفة: فالشخص العام هو الذي يتصرف وفق أغراض وأهداف وموارد ذاتية، فتصرفه إذن شخصي وفردي.

3. المصلحة: فأي نشاط يخدم مصلحة مجموعة من الأفراد دون غيرهم هو نشاط خاص، وأي نشاط يخدم الجماهير العريضة فهو عام.

وقد آذار تنازع المعايير وتداخلها في بعض الأحيان، عند التطبيق مشكلة الغموض في التفرقة الواقعية بين العام والخاص. وحاول بعض الكتاب وضع تقسيم ثلاثي يفسح ا ال لوجود مساحة بين "العام" و "الخاص" هي ما أطلق عليه مصطلح "الاجتماعي" (the social). فإذا ما ربطنا ذلك بالاتفاق في الكتابات الغربية على كون الأسرة خارج ا تمع المدني كما سلف، فإنه يمكن التفرقة بين أربعة مستويات في الفكر الليبرالي هي:

1. العام، أو السياسي المرتبطة بالدولة.

2. الاجتماعي، أي مساحة التقاطع بين السياسي والاجتماعي، أي بين الدولة وا تمع المدني.

3. الخاص، أو تنظيمات ا تمع المدني.

4. الشخصي، أو المرتبط بالفرد، وتمثل الأسرة مظهراً من مظاهره وشكلا من أشكاله، وهو يضم أشكالا أخرى من العلاقات كالصداقة.[39]

وقد أدى طغيان القيم التي تحكم "العام" على تلك التي لها علاقة "بالخاص" في ا تمع الليبرالي إلى المناداة، واقعياً، بعزل الأسرة وتشجيع فصلها عن كلا ا الين بحيث

[39] انظر: Ibid, pp. 14-18 ويلاحظ تفرقة الكتابات بين الخاص Private والشخصي . Personal

تصبح تمثل الملاذ الأخير التي تتركز وظيفته في توفير العواطف والمشاعر والصلات الإنسانية بعيدا عن التنافس والصرع اللذين يسودان في ا تمع والدولة.[40]

ويمكن ملاحظة الأمور الآتية على الأفكار الرئيسية بشأن إشكالية "الخاص" و "العام" في الفكر الغربي الليبرالي:

أولاً: صعوبة تمييز أنواع النشاط الإنساني ذات الطابع السياسي المحظ من غيرها من أنواع النشاط الاجتماعي الأخرى، مما يجعل معيار "الخاص"و "العام" معيارا غير دقيق تماما، وغير كاف لتحديد جوهر السياسة وطابعها الكلي والشامل.[41]

ثانياً: انطلاق الإشكالية من التجربة الليبرالية الغربية في تطورها التاريخي وتطور وظائف الدولة، و ذا تظل محدودة ونسبية فلا يمكن تعميمها، مدخلاً مناسباً.

ومنهجا صالحا، لفهم وظيفي الأسرة وواقعها ومكانتها الاجتماعية. فالتضاد والتعارض بين العام والخاص ليسا ذا الوضوح في كل ا تمعات السياسية، بل إن هناك مجتمعات لا تعرف هذه الإشكالية أصلاً. وقد لاحظ بعض الدارسين أن الفصل بين الاثنين وتركيز وظيفة الأسرة في الخاص في الدول النامية، بوصفها مجتمعات "ما قبل صناعية"، كان إحدى نتائج الاستعمار الرأسمالي. ونظر لوجود الأسرة الممتدة في هذه ا تمعات، فإن هذه التفرقة بين الخاص والعام تصبح غير واضحة بل غير ذات موضوع. فاختصاص المرأة بالإنجاب ورعاية الأطفال وتحمل مسؤولية الم ل لا يؤدي إلى تقلص وظيفتها الاجتماعية أو تراجع مكانتها في هذه ا تمعات.[42]

الأسرة والسياسة في الرؤية الإسلامية

لم تحظ الأبعاد السياسية للأسرة باهتمام يذكر في الفكر والفقه الإسلاميين فالكتابات الفلسفية التي اهتمت بسياسة الرجل أهله استخدمت السياسة بمعنى قواعد

---

[40] انظر: Lasch: Haven in a Heartless World…, op. cit., pp.37- 43.

[41] محي الدين محمود. مرجع السابق، ص 42.

[42] انظر:

Paul Cammack et al. Third World Politics. *A Comprative Introduction*, London: MacMillan Education Publications1988, p.189.

التعامل الإنساني وما يرتبط به من أنماط سلوكية، ودارت في إطار الأخلاق.[43] والكتابات العديدة التي تناولت السياسة الشرعية لم تود أي ذكر للأسرة بوصفها وحدة سياسية.[44] أما كتب الفقه فقد ركزت على جوانب المعاملات وأحكام الزواج والطلاق ولم تتطرق إلى ما عداها.[45] وهكذا بقيت الأسرة مجالا خاصا لدراسة الفقه والأخلاق ولم تدرس في إطار السياسة الشرعية. فالظروف السياسية التي مرت ا الأمة، وتدهور الاحتكام إلى قيم الشورى والعدل وتركز السلطة، كل ذلك جعل الإمامة والخلافة، وما يتعلق ما من قضايا، محور دراسة السياسة الشرعية. وحتى ابن خلدون، الذي تميز بمنهجه الاجتماعي ودراسته للسن الاجتماعية والتاريخية، ركز في تحليله على الخلافة والملك وربط تعريف السياسة ما.[46] وقد أ\ى ذلك إلى غياب ا تمع، وبالتالي الأسرة بوصفها أحد أبيته الرئيسية، من المنهج التقليدي للتحليل السياسي الإسلامي.

[43] استخدم فلاسفة أمثال ابن سينا والفارابي مفهوم السياسة بمعنى قواعد السلوك والأدب والأخلاق متأثرين في ذلك بالفلسفة اليونانية، انظر على سبيل المثال: - أبو نصر الفارابي وأبو القاسم المغربي والشيخ الرئيس أبن سينا: مجموع في السياسة، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، 1982، ص 34 – 37- 39، 60، 81، 111، وانظر كذلك: عبد ا يد النجار: تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي بين التقليد والتأصيل، مرجع سابق. ص 251 –272.

[44] راجع كتابات السياسة في إطار الخلافة و الإمارة والوزارة والولايات، وعلاقة الدولة بالمحكومين وعلاقتها بغيرها منا لدول: وانظر على سبيل المثال: الأحكام السلطانية للماوردي، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، وغياث الأمم لأبي الجنوبي، والسياسة الشرعية لابن تيمية، وتحرير الأحكام لأبن جماعة، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم.

[45] راجع أمهات الكتب في فقه المذاهب الفقهية المختلفة، وانظر من الكتابات الحديثة على سبيل المثال:

- حمد، أحمد محمد. السيرة، التكوين، الحقوق والواجبات-دراسة مقارنة في الشريعة والقانون. الموريت: دار القلم، 1983 ط 1.

- فرج، السيد أحمد. الأسرة في ضوء الكتاب والسنة، القاهرة: دار الوفاء، 1989 ط 1 و الزواج في مذهب أهل السنة. القاهرة: دار الوفاء، 1989 ط 1 خلاف، عبد الوهاب. أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية. الكويت: دار القلم 1990 ط 2.

Hammudah Abdel ,Ait. *The Family Structure in Isalm. Indiana*: Islamic Book - Service,1977.

[46] انظر: بن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. القاهرة: دار الكتاب، 1971، ص 158-159، 253

والحق إن الباحث في الأصول الإسلامية التأسيسية، قرآنا وسنة، يستوقفه ذلك الربط الواضح والمتين بين "السياسي" و "الاجتماعي" في الرؤية الإسلامية، ومن ذم ذلك البروز اللافت للنظر للطبيعة السياسية التي تميز الجماعة المؤمنة بكل مستويا ا.

وتختلف الرؤية الإسلامية، في النظر إلى الأسرة، اختلافاً جوهرياً عن الرؤية الغربية، حيث تعد في الرؤية الإسلامية وحدة أساسية من وحدات المعمار الكوني[47]، وبناء أساسيا من أبنية ا تمع الإسلامي يتضافر مع الأبنية الأخرى في تحقيق مقاصد الاستخلاف[48].

وإذا كانت الرابطة الإيمانية هي التي تجمع المرأة والرجل على مستوى الأمة في إطار الاستخلاف، فإن الأسرة تمثل الوحدة الأساسية التي تجمعها على مستوى الجماعة، وساء في إطار علاقات القرابة أو الزواج، تحكمها قيم التراحم والمودة والسكن[49].

ويرتبط تأسيس الأسرة بفطرة الله التي فطر الناس عليها من نزوع كل من الجنسين نحو الآخر، وهو ما يجعها إحدى السنن الاجتماعي الثانية. ومهمة التشريع هي المحافظة على صلات المودة والرحمة والسكن التي هي في الوقت نفسه صفات من صميم خلقه الإنسان وفطرته التي فطره الله عليها، والني لا تتبدل. فمهمة التشريع إذن لا تنفصل عن التكوين بل هي حفظ له من الضياع أو الانحراف[50].

فالأسرة في الرؤية الإسلامية إذن فطرة كونية وسنة اجتماعية يؤدي الإعراض عن الالتزام بأحكامها الشرعية وآدا ا الخلقية على انفراط عقد ا تمع وا ياره. فهي لذلك مؤسسة طبيعية تراحمية تحكمها قيم العفو والفضل والتقوى، وليست مؤسسة

[47] المعمار الكوني اصطلاح استخدمه عماد الدين خليفي وصف البعدين المادي والغيـبي في تكاملهما في الإسلام، ونظيف إليه في الاستخدام هنا البعد الاجتماعي أو بعد السنن، راجع:

خليل، عماد الدين. وار في المعمار الكوني وقضايا الإسلامية أخرى، قطر:دار الثقافة، 1987، ص 31-51.

[48] Ismail Raji Al- Farruqi. Tawhid. *Its Implications for Thought & Life*, Washington: International Insitute of Islamic Tyhoughts,1982 p.159.

[49]راجع الآيات الكريمة: الروم: 21، الأعراف: 189.

وانظر: الخولي، البهي. الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة. بيروت:دار القرآن الكريم، 1980، ص47-56.

[50] الآصفي، محمد مهدي. حق الأمان في ا الات المختلفة. طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، 1989، ص58- 59.

اصطناعية نشأت مع تطور الرأسمالية لتحقيق تراكم الثروة من خلال الإرث كما يذهب إلى ذلك الماركسيون[51]، ولا هي ذات طبيعة صراعية تنافسية تخضع لعلاقات توازن القوى كما يرى التحليل الاجتماعي الليبرالي[52].

كذلك استخدمت بعض الكتابات الغربية في تحليل الأسرة ومفاهيم التبادل والمنفعة بوصفها أساسا للعلاقة بين الزوجين، انظر على سبيل المثال:

ويمثل مفهوم التوحيد دعامة أساسية في فلسفة الأسرة في الرؤية الإسلامية، إذ إن التشريع الإسلامي لا ينظم العلاقة بين الرجل والمرأة داخل الأسرة. بل يجعل الصلة بينهما صلة توحد وتمالك، مؤكدا انسجام هذه الصلة مع الفطرة السوية، آخذاً موقفاً حاسماً من الصراع بين الجنسين، ومحرما أي شكل من أشكال استغناء طرف منهما عن الطرف الآخر، ومشددا على النهي عن الزنا والشذوذ إذ هما تعد على تلك الفطرة[53].

[51] يزعم انجلز أن العلاقات الزوجية لم تظهر إلا في العصور الوسطى في حين سادت الشيوعية الجنسية قبلها، وهو زعم لا يستند إلى أي أساس تاريخي ويناقض خبرة ا تمعات الإسلامية من لدن آدم إلى الدعوة المحمدية وما بعدها، بل ويناقض الخبرة المسيحية ذا ا واليهودية من قبلها في مجتمعات عديدة.

حول التفسير المادي للأسرة وعدها مؤسسة اصطناعية، انظر على سبيل المثال:

Frifdrich Engles. “The Origin of The Family”, Private Property & The State, Mosow: Progress Publications, 1986 p. 76; Rita Liljestrom.“Gender Systems & The Family” hn : Himmelstrand (ed): op.cit., Vol.2, pp138-140.

[52] حول استخدام بعض الكتابات لمفاهيم السلطة والقوة والأزمة و المفاوضة في تحليل الأسرة والعلاقات داخلها، دون ربط ذلك بالإطار السياسي الأوسع، انظر على سبيل المثال:

Leth Scanzoni & John Scanzon I: “Men, Woman and Change”, New York: Mc Graw Hill Book Co. 197, pp.304-358.

Lasch. *The Culture of Narcissism*…, op. cit ., pp.61-65.

وقد طرحت بعض الكتابات الإسلامية مفهوم "الربح النفسي الروحي" في سياق نقدها لتحليل الأسرة في صور الربح والخسارة المادية، انظر مثلاً:

مرسي، كمال إبراهيم. **العلاقة الزوجية والصحة النفسية** في **الإسلام وعلم النفس.** الكويت: دار القلم، 1991، ط 1، ص96-101

[53] حرم الإسلام الشذوذ الجنسي لأنه يهدم وحدة الأسرة وبالتالي يتخذ أبعاداً مدمرة في تركيب ا تمع وتوازن السلطة فيه، وهي حكمة لم تلتفت إليها الكتابات الإسلامية التي ركزت على حفظ النسل، أصلا ونسباً، سبباً للتحريم.

حول موقف الإسلام من العلاقات الجنسية غير الشرعية انظر على سبيل المثال:

القضاة، عبد الحميد. **الأمراض الجنسية عقوبة إلهية.** عمان: شركة الشرق الأوسط للطباعة النشر، 1985، ط 1.

وقد ذهبت أكثر الكتابات الفقهية إلى أن المقصد الشرعي من النكاح هو "حفظ النسل"، بوصفه أحد المقاصد الشرعية الأساسية. وأضاف آخرون مقاصد طلب السكن والمدة، والانتفاع بمال المرأة وقيامها على شؤون الزوج، وتعاون الزوجين على المصالح الدنيوية والأخروية[54]. إلا أن هذه الكتابات لم تلتفت إلى أهمية الأسرة في "حفظ الدين" باعتباره مقصداً من مقاصد الشريعة يأتي في الترتيب قبل حفظ النسل ويفوقه أهمية[55].

فالناظر في الواقع الاجتماعي في بلاد العروبة والإسلام يدرك بوضوح درجة التضخم التي آل إليها ا ال السياسي على حساب ا الين الاجتماعي والثقافي، إذ غدت الدولة القطرية العلمانية جهازاً ضخماً ذا سلطة ممتدة وتقلصت بالتالي وظائف الأسرة والمسجد والجماعة في تكوين الوعي الفردي والجماعي وصياغة العلاقات الاجتماعية باستقلال عن توجيه الدولة وعن سلطا ا. وقد أدى تجميع الوظائف الثقافية والاجتماعية والإدارة على هذا النحو في يد الدولة القطرية إلى إضفاء مظهر القوة عليها، كما أدت في الوقت ذاته إلى تزايد مسئوليتها وتورطها في الانفراد وحدها بأعباء التنمية والتسيير اليومي لشؤون ا تمع، مما أضعف أداءها وأدى بالتالي قضايا التنمية لتحقيق الاستقرار الداخلي والاستقلال الخارجي، راد تسلطها وتضاعف استبدادها. وقد نتج عن ذلك أزمة حادة في الشرعية إلى جانب الأزمة الجاثمة في الفاعلية[56].

السعدي، عبد الملك عبد الرحمن. **العلاقات الجنسية غير الشرعية وعقوبتها** في **الشريعة والقانون**. جدة: دار البيان العربي، 1985، ط 1.

و حول غموض موقف المسيحية من هذه الممارسة، مما سمح بظهورها وانتشارها في الواقع الغربي، راجع على سبيل المثال:

John Boswell. “Christiantiy, Socical Tolerance & Homosexuality: Gay People in Weatern Europe from the Beginning of the Christian Era to the 14th Centery”, Chicago: Unversity of Chicage Perss, 1980 , pp. 333-334.

وقد أدى هذه الغموض، مع طغيان المد العلماني ودفاعه عن الشذوذ واحداً من حقوق الإنسان، إلى تراجع الكنائس وتقلبها لانخراط الراهبات اللاتي يمارسن الشذوذ في سلك الكنسية، كما ظهرت هذه الظاهرة أيضاً في بعض المعابد اليهودية.

[54] العالم، يوسف حامد. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

[55] حول حفظ الدين مقصداً من مقاصد الشريعة، انظر على سبيل المثال، يوسف حامد العالم، المرجع السباق، ص 202-270.

[56] انظر: الدمني، بن عيسى. مرجع سابق، ص 230.

فإذا أدركنا تبني الدولة القطرية في العالم الإسلامي لآليات الدولة القومية في الغرب وتحويلها الوظائف ا تمعية المختلفة إلى النظام السياسي، واختراقها لمؤسسات ا تمع المختلفة بما فيها الأسرة [57]، معد عدم أدائها للوظائف المنوطة بالدولة الإسلامية في إطار مهمتها الأساسية، أي حماية العقيدة وتطبيق الشريعة[58]، فإن النتيجة تكون وقوع فروض الكفاية التي هي جوهر السياسة في الرؤية الإسلامية على كاهل مؤسسات الأمة، كالمسجد والعلماء ومؤسسة الحسبة ومؤسسة الوقف وغيرها،وهي أمور لا ينظر إليها في الرؤية الإسلامية بوصفها مؤسسات تقليدية بل بوصفها تكوينات أصلية وأساسية تمارس حركتها مندمجة في نسيج الأمة لتحقيق مقاصد الشرع، وبوصفها كذلك محاضن طبيعية تواجه تضخم سلطة الدولة مجسدة بذلك خطوط دفاع للأمة والأفراد يجب استثمارها وتوظيفها لحفظ الشريعة، أي حفظ الدين[59].

ونظراً لأن الدولة قد بسطت سيطر ا على مؤسسات الأمة، فأوقفت نشاطها أو قننته بشكل يفقدها استقلالها ويحجم تأثيرها[60]، ونظراً كذلك لأن الرؤية الإسلامية لا تعرف ثنائية "العام" و "الخاص"، تلك الثنائية التي لا تظهر في ا تمع الإسلامي إلا مع

[57] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. "ا تمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة"، ندوة ا تمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مرجع سابق، ص 24-25.

[58] حول أزمة شرعية النظم السياسية العربية وأسبا ا المرتبطة بموقف هذه النظم من الدين راجع:

قويس، حامد عبد الماجد. "الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية". (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1985) ص، 532-540

[59] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. "ا تمع المدني والدولة". مرجع سابق، ص 14-15، 25-26.

[60] حول تجميد الوظائف المختلفة لمؤسسة مثل المسجد الجامع وتعطيل دوره في المشاركة والرقابة السياسية انظر على سبيل المثال:

النيهوم، الصادق. **الإسلام** في **الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة**. لندن: دار الرياض الريس، 1991، ص 27- 33، 87-93.

وحول تقنين الدولة لنشاط مؤسسة ضخمة مثل "الأزهر" وبالتالي فقدانه لاستقلاله المالي، والمعنوي، انظر على سبيل المثال:

ربيع، ماجدة علي صالح. "الاستعمار الجديد في المنطقة العربية" (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990)، ص 140-144.

تزايد درجة العلمنة[61]، فإن الأسرة تغدو، في ظل هذه الأوضاع، الوحدة الاجتماعية السياسية المنوط ا تحمل الوظائف الحضارية المعطلة ، ممثلة بذلك خط الدفاع الأخير.

وقد أقام الإسلام علاقة وثيقة بين قواعد تشريعه السياسي وفطره التكوين الإنساني[62]، وضمنت شريعة الإسلام آليات لتأهيل الأسرة للقيام بوظائف سياسية إلى جانب وظيفتها الاجتماعية الإنسانية. وقد كان تأسيسها على الفطرة ضمانة لاستمرار وجودها في ا تمع من ناحية، كما أن الأحكام الشرعية التي تضبطها، بنية وقيما، قد أهلتها لتحمل هذه المسؤولية من ناحية أخرى. وهكذا فإن فلسفة الأسرة في الرؤية الإسلامية ترتبط بطبيعتها السياسية ولا تتحقق إلا ا.

إن ا تمع الإسلامي الذي ينشد تحكيم الشريعة في علاقاته وأوجه نشاطه كافة واستعادة قيمه السياسية ونظام حكمه الشورى، عليه أن يدرك أن هذا يستلزم بالضرورة تأسيس قواعد للممارسة الداخلية لتلك القيم في بنيته بمستويا ا كافة تستعصي على الفساد و الانحراف والاستبداد، إذ إن فساد التكوينات الاجتماعية الأساسية هو الذي يؤدي إلى ضعفها واختراقها، ولا معنى للمطالبة ذه المطالب إذا كانت كل هذه القيم تنتهك داخل المؤسسات ا تمعية ذا ا، ومن بينها الأسرة.[63]

إن الأسرة في الرؤية الإسلامية نموذج مصغر للأمة والدولة، تقابل القوامة فيها الإمامة أو الخلافة على مستوى الدولة ـ، وتحكمها الشريعة وتدار بالشورى. ويشبه عقد الزواج فيها عقد البيعة، ويتم اللجوء فيها عند ال اع إلى الآليات نفسها التي يلجأ إليها في حل ال اع على مستوى الأمة، أي الصلح والتشاور والتحكيم، وإن ظلت هناك خلافات بحكم الطبيعة الشخصية والفردية للعلاقات على مستوى الأسرة وبحكم طبيعتها المتميزة.

---

[61] انظر دراسة مقارنة لاختلاف الرؤية الإسلامية وتميزها عن الرؤية الثنائية الغربية "للخاص" و "العام" في:
Benn & Graus op. cit ., pp.13-23

[62] الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي** في **السياسة والحكم**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982، ص 89-90.

[63] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. "ا تمع المدني والدول"، مرجع سابق، ص 25.

الأسرة والتغيير السياسي

تعد عملية التغيير والتحول التي يشهدها أي مجتمع عملية مركبة تشمل الجوانب الثقافية والاجتماعية والسياسية. ويصعب تحليل ظاهرة التغيير وفهمها دون الإحاطة ـذه الجوانب المتشابكة. ونظرا للمرجعية التي تحكم تصنيف العلوم الاجتماعية الغربية، فقد جرى تناول هذه الظاهرة في سياق مختلف كذلك.

فدراسة التغيير السياسي هي واحد من ا ـالات التقليدية لعلم السياسة، و أحد محاور اهتمام الفكر السياسي و النظرية السياسية. وقد شهدت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية اهتماما متزايدا بدراسة التغيير السياسي، حيث أضيف للمفردات التقليدية لهذه الظاهرة (كالثورة والحروب الأهلية والتمرد)، مفردات جديدة خاصة بالتغيير في دول العالم الثالث قبل الاستقلال وبعده.[64] فزاد الاهتمام في ظل مدرسة التحديث بدراسة دور المؤسسة العسكرية في التغيير السياسي، وحازت المؤسسات السياسية الناشئة وفكرة المشاركة السياسية على اهتمام الباحثين، وتم رصد ظهور التشكيلات الاجتماعية والطبقات وتحليلها ودراسة علاقات التبعية والاقتصاد السياسي، هذا فضلاً عن الاهتمام منذ أواخر الستينيات، بدراسة الحركات الاجتماعية وأثراها في التغيير[65].

أما دراسة التغيير الثقافي فقد تناولتها الاتجاهات الأنثروبولوجية[66]، وتعرضت لها بعض الدراسات السياسية في سياق دراسة التنمية في العالم الثالث، واثر التطورات

---

[64] راجع:

Richard W . Wilson. "Moral Development & Political Change", *World Political*, Vol.36, No.1, Oct.1993.

[65] من الكتابات الأساسية حول التغيير السياسي:

David E. Apter. *Political Change : Collected Essays*. London: Frank Cass Publications, 1973.

من الكتابات الحديثة انظر على سبيل المثال:

Gavin Boyd & Gerald H.*Hopple (eds) Political Change & Foregin Policis*. London: Fances Pinter Publications , 1987; Irene L. Gendizer. *Managing political Change: Social Scientists & the Third World*. London : Westivew Press, 1985; Roy R. Amresen et al. *Political & Change in the Middle East: Sources of Conflict & Accomodation*. New Jersey: Prentice Hall Inc., 1990.

[66] انظر على سبيل المثال:

السياسية على البينة الثقافية للمجتمع.[67] أما علم الاجتماع فقد ركز على دراسة التغيير الاجتماعي، وخاصة التطورات التي يتعرض لها النظام الاجتماعي والعلاقات بين القوى الاجتماعية المختلفة[68].

واللافت للنظر أن معظم الدراسات في العلوم الاجتماعية المختلفة تناولت ظاهرة التغيير فيما يسمى في الدراسات الغربية با ال "العام"، أي ا تمع المدني، في تفاعله مع الدولة ومؤسسا ا المختلفة، في حين بقيت دراسة الأسرة في هذا الإطار منصبة بالأساس على بحث أثر التغيير على هيكل الأسرة وبنيتها، والتغييرات التي تحدث داخلها انعكاسا للتحول العام في ا تمع وتبدل الأدوار فيه، ووظيفتها أداة لتحقيق الاستقرار ونقل القيم الجديدة للفرد من خلال عملية التنشئة وإضفاء الشرعية على النظام الجديد[69]، من دون أدنى التفات إلى إمكانيات الأسرة في إحداث التغيير وصياغة التحول الثقافي الاجتماعي والسياسي.

وفي تناولها لظاهرة التغيير في ا تمع، تطرح الرؤية الإسلامية الأمور طرحا مركبا، إذ لا يمكن فهم الظاهرة إلا في شموليتها وتشابكها وترابط عناصرها الثقافية والاجتماعية والسياسية جميعا. وفي هذا السياق، تتضافر جهود الوحدات الاجتماعية المختلفة على تحقيق المثل والقيم الإسلامية من خلال التحول والتغيير، سعياً إلى

Barton M. Schwarz & Robert H. Ewald. *Culture & Society : An Introduction to Cultural Anthropology*, New York : Ronald Press Co, 1968, pp. 433-458

[67] انظر على سبيل المثال:

Lucian W . Pye & Sidney Verba (eds).*Political Culture & Political Development*, New Jersey: Princetion university Press , 1965.

[68] انظر على سبيل المثال:

Conrad Arensberg & Arthur H. Nichoff. *Introducing Social Change: A Manual for Community Development* , New York: Aldine Publishing Co., 1971; Francis R. Allen. an *Introduction to Social Change*, New York : The McMillian Co., 1971 ; Guy E. Swansow. *Social Change*. London: Scott Foresman & Company, 1971.

[69] حول وظيفة الأسرة وسيطاً بين الدولة والفرد في إضفاء الشرعية والاستقرار على النظم التي تعرضت لتغيير سياسي، انظر على سبيل المثال:

Groves : op. cit, pp. 208-219; Willian F. Stone.*The Psychology of Politics*. New York: The Free Press, 1974, pp. 15-16.

وحول تجربة الثورة البلشفية في هذا الصدد نموذجاً لهذه الوظيفة في الكتابات الغربية، انظر على سبيل المثال:

Alex Inkeles :*Social Change & Social Character: The Role of Parental Mediation*, in: Roberts S. Sigel (ed) Learning about Political: A Reader in Political Socializiation, New York: Random House, 1970 . pp. 596-605

النموذج الاجتماعي والسياسي الإسلامي المنشود، وتبرز وظيفة المرأة ومكانتها في إطار الأسرة بما هي وحدة أساسية للمجتمع الإسلامي، تمثل البينة التحتية للنظام الإسلامي.

وإذا كانت الأسرة مسئولة عن التنشئة السياسية خاصة في ظل تقصير الدولة والمؤسسات الوسيطة، فإن هذه المسؤولية هي مفتاح التغيير الثقافي باتجاه الثقافة السياسية الإسلامية، وهو التغيير الذي يدعم التغيير الاجتماعي الواسع ويفرزه، ويحقق في النهاية التغيير السياسي:

أولاً: في التغيير الثقافي.

الثقافة في اصطلاح العلوم الاجتماعية هي "نظام للإدارك الجماعي يحدد عناصر المثالية السلوكية للفرد"، فهي إدراك، وهي ظاهرة جماعية، ثم هي تنتهي بالسلوك[70]. وهي أيضا مجموع القيم والعادات والمعتقدات التي يتعلمها الفرد من خلال التنشئة في مراحل عمره المختلفة والتي تحقق دمج الفرد في مجتمعه.[71]

و"الثقافة السياسية" هي "المعتقدات والقيم والرموز المرتبطة بإدارك الظواهر السياسية وفهمها، والتي تحدد توقعات الفرد من العملية السياسية، وتعد أساس الشرعية والمشاركة في أي نظام سياسي[72].

وبعد استخدام مفهوم "الثقافة السياسية" أحد مداخل التحليل السياسي، يتم بواسطته الربط بين الرؤية الكلية والنظام السياسي من ناحية، ودراسة علم النفس على مستوى الفرد من ناحية أخرى[73].

وقد ارتبطت دراسة الثقافة السياسية في المدارس الاجتماعية الغربية بدراسة الاستقرار والاستمرارية في النظام الثقافي، ومن ثم النظام السياسي[74]، وهذا ما جعل

[70] حامد، ربيع. **الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرداة التكامل القومي.** القاهرة: دار الموقف العربي، 1982 ص 23

[71] انظر: Arensberg & Nichoff; op.cit., pp. 15-18

[72] انظر:
Edward lehman: Political society: A Macro Sociology of Politics, New York: Columbia University press, 1977, p. 42; Allen: op.cit., p. 40.

[73] انظر: Pye and Verba (eds.): op.cit. p.9

بعض الدراسات الغربية النقدية ترى في المؤسسات المرتبطة بالتنشئة السياسية المنوط ا نقل الثقافة السياسية من جيل إلى آخر مؤسسات دعم لشرعية الأنظمة الحاكمة وتأييد النظم السياسية، ارتباطا بمفهوم " الأبوية"، كما عدت بنية الدولة الأبوية امتدادا لبنية الأسرة الأبوية ، بينما عدت الأسرة الأبوية دعامة اجتماعية للأولى. أما الثقافة السياسية فنظر إليها على أساس أ ا أداة للسيطرة وحفظ استقرار النظام[75].

وفي المقابل ارتبطت دراسة الثقافة السياسية في كتابات التنمية ومدرسة التحديث بمفهوم التغيير، إذ رأى الباحثون والمنظرون الغربيون في هذا ا ال أن تقدم دول العالم الثالث مرهون بإعادة تشكيل الثقافة السياسية من خلال جهاز الدولة في ا تمعات حديثو الاستقلال، وتولي المؤسسات الجديدة في ا تمع هذه المسؤولية من أجل دعم شرعية النظم السياسية[76]. وفي هذا الإطار ينظر إلى الأسرة بوصفها إحدى أدوات الدولة في تحقيق هذه الأهداف، مع تأكيد هذه التنظيرات على أهمية بناء مؤسسات تتولى هذه المهمة كاملة حتى يتم تجنب التأثير "التقليدي للأسرة"[77].

إذن فالهدف من دراسة الثقافة السياسية في الدول المتقدمة ليس هو الهدف نفسه من دراستها في دول العالم الثالث. فالثقافة السياسية في الأولى، أو ثقافة المشاركة (participation) كما تسميها الكتابات الغربية، هي النموذج الذي يجب الحفاظ على استمراريته، في حين أن الثقافة السياسية في بلدان العالم الثالث هي تجسيد لثقافة ا تمعات التقليدية ما قبل الصناعية التي يجب تغييرها، ولا بأس أثناء ذلك من القبول بمرحلة انتقالية تسود فيها ثقافة تقوم على هياكل حكومية مركزية متخصصة تدفع

---

74 انظر:

Lucian W. Pye: "Political & National Character", in: *Gilbert Abcarian & John W. Soule* (eds.): op.cit., p.9

75 شرابي، هشام. **مقدمات لدراسة ا تمع العربي**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع, 1977, ص 32، 47.

76 انظر: Arensberg & Nichoff, op.cit., pp.1-5

77 انظر على سبيل المثال:

Robert Levine. "Political Socialization & Culture Change", in: *Clifford Geertz (ed.) Old Societies & New States: The Quest For Modernity in Asia & Africa*, London: The free Press of Glencoe, 1963,pp. 280-303

ـذا لتغيير في اتجاه الثقافة المنشودة، أي الثقافة المدنية التي تخضع فيها الأبنية والوظائف والسياسات الثقافية للضبط الكامل، وتسود فيها "الديمقراطية" و "العقلانية" و"التنكولوجيا"[78].

وتتم عملية التغيير الثقافي في أي مجتمع، عادة، من خلال آليتين: التجديد الذاتي الداخلي، أو التأثر بالثقافات ألأخرى والاستفادة من الاحتكاك ـا، سواء تم ذلك اختيارياً من خلال تفاعل حضاري حر، أو بالقوة التي قد تأخذ شكل الغزو العسكري المباشر أو الاستعمار الهيكلي غير المباشر[79].

والأصل أن يكون هناك توازن بين التجديد الثقافي الذاتي والنقل الحر عن الثقافات الأخرى. أما إذا تم تقييد التجديد الذاتي ومصادرته، وتعرضت الثقافة الذاتية لعملية غزو ثقافي مكثفة أو استعمار ثقافي[80]، فإن السياسة الثقافية المؤسسية تنفصل حينئذ عن ثقافة الأمة وعن إطارها الحضاري[81]، فتصبح الحاجة ماسة إلى أن تتحول ثقافة الأمة إلى ثقافة مقاومة، أو ثقافة مواجهة، يشارك فيها المواطن العادي على المستويات كافة، وتأخذ كل أشكال توكيد الهوية من أجل تحقيق "أمن ثقافي" للأمة[82].

وقد ذهب بعضهم إلى أن أدوات المواجهة الثقافية هي الجامعات والمؤسسات الثقافية[83]، غير ملتفين إلى خضوع هذه المؤسسات للدولة وصعوبة حمايتها من

---

[78] انظر:

Gabriel Almond & Sidney Verba: *The Civic Culture: Political Attitudes & Democracy*, *New Jersey*: Princeton University press, 1963, pp9-26

[79] انظر: Arensberg & Nichoff, op.cit., pp

[80] راجع: ربيع، ماجدة علي صالح. **الاستعمار الجديد** في **المنطقة العربية**. مرجع سابق, ص 34-36.

[81] حول الانفصال بين السياسة والثقافة في الوطن العربي وأثره على الانفصال بين الدولة وا تمع, انظر على سبيل المثال: الهرماسي, محمد عبد الباقي. "السياسة والثقافة في الوطن العربي"، **المستقبل العربي**، السنة 5، العدد 45، تشرين الثاني/ نوفمبر 1982، ص 14-22.

[82] حول مفهوم "الثقافة والمقاومة" أو "ثقافة المواجهة" انظر:

ضاهر، مسعود. **مجا ة الغزو الثقافي الإمبريالي الصهيوني للمشرق العربي: دراسة** في **الثقافة المقاومة**. الرباط: ا لس للثقافة العربية, 1979، ص 139-144

[83] انظر على سبيل المثال:

الاختراق من لدن السلطة وتوظيفها في إيجاد المساندة والشرعية للنظام القائم. وإذا كانت معرضة كذلك لأن تكون إحدى أدوات التنشئة من جانب السلطة، فإ ا ما زالت الوحدة الاجتماعية الوحيدة التي بقيت، من حيث آليا ا الداخلية، خارج السيطرة المباشرة، وذلك ما يرشحها لأن تكون أقوى جبهات التنشئة الحضارية و "ثقافة المقاومة".

وتنهض الأسرة ذه المسؤولية من خلال اللغة والحفاظ على المفاهيم الحضارية، حيث تقوم اللغة في السياق بوظيفة مزدوجة: الأولى اتصالية إدراكية[84]، والثانية رمزية.[85] ومن ناحية أخرى، تمثل الأسرة إطاراً لرموز المواجهة المادية والسلوكية الأخرى[86]، تلك التي تمثل درعا دفاعية في مواجهة الرموز التي تستخدمها السلطة بشكل مستمر ومتجدد دف إلى توجيه الوعي الجماهيري وامتصت المعارضة.[87] وتؤدي هذه الأدوات المختلفة، جنبا إلى جنب مع أثر هيكل الأسرة ذاته على وعي الفرد، إلى بلورة منظمة القيم السياسية للفرد المعبرة عن الخصائص الحضارية للأمة الإسلامية، وهي القيم التي لا تمثل مجرد مفاهيم نظرية في الذهن تغرسها التنشئة، بل تتجسد في السلوك السياسي للفرد. فالإطار الحضاري هو ، أولا ، نماذج للسلوك

الندوي, أبو الحسن. **نحو التربية الإسلامية الحرة في الحكومات والبلاد الإسلامية**. القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1976، ص 64-72؛ حامد ربيع. الثقافة العربية... مرجع سابق، ص 53-64

[84] حول أهمية اللغة في إدراك الواقع السياسي, انظر:

Jacob Murry Edelman. *The Symbolic Uses of Politics*. Urbana: The University of Illinois press, 1964, p.124

[85] حول تحول اللغة ذا ا إلى رمز راجع:

Ralph Ross. *Symbols & Civilization. Sciences, Morals, Religion, Ar*t, New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1962

[86] يلاحظ أن الشعائر الدينية قد تأخذ في لحظات معينة أبعادا رمزية ذات دلالات سياسية, فالحجاب قد يصبح رمزا حضاريا فضلا عن كونه واجبا شرعيا على المرأة. انظر على سبيل المثال:

العربي, شهرزاد. البعد السياسي للحجاب. القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1989؛

Alden Williams. “Veiling in Egypt as a Political & Social Phenomenon”, in, John L. Esposito (ed.): *Islam & Devlopment*, Syracuse: University of Syracuse press, 1980, pp.71-85

[87] حول استخدام السلطة للرموز السياسية وتعديلها المستمر لها دف السيطرة على الوعي الجماهيري، انظر على سبيل المثال:

Harold Laswell. *The political Writings of Harold Lawsell*. Glencoe: The Free Press, 1951, pp311-325

والتصرف على المستوى الجماعي والفردي، وهو ، ثانيا، مجموعة وظائف لتلك النماذج السلوكية، ثم هو قيم تتحقق بالارتقاء إليها عبر علاقة تجانس بين النماذج السلوكية والوظائف الاجتماعية.

وكلما كانت منظمة القيم داخل الأسرة متماسكة، تنشئة وممارسة، استطاعت هذه المنظمة أن تثمر سلوكا منضبطاً من ناحية، وأن تواجه محاولات اختراقها من ناحية أخرى. ومحاولات الاختراق هذه قد تأخذ شكل غرس قيم غربية داخل المنظمة أو إعادة ترتيب قيمها ذا ا ترتيبا يخل بمقاصد الشرع وغاياته وبالتالي يشوه السلوك والممارسة جميعا[88]. فإذا ما تمكنت الأسرة، بما تتسم به من امتداد، من حفظ اللغة والرموز والقيم، وتمثلت في بنيتها وهيكل علاقا ا الممارسة الإسلامية، فإن هذا يشكل لدى الجماعة شعورا بالتضامن ويمثل القاعدة الثقافية والمعنوية للرابطة الإنمائية[89].

ولا تقصر مهمة الأسرة على التنشئة في مرحلة الطفولة فحسب، بل تمتد عبر مراحل العمر المختلفة، إذ تستمر الأسرة تنهض بوظيفتها ضمانا لاستمرارية اثر التنشئة الأولى وحفظا لمنظومة القيم، ذلك أن القيم التي ينشأ عليها الطفل قد تطغى عليها قيم أخرى بفعل مؤسسات التنشئة الرسمية. وإذا كانت الدراسات الغربية تتحدث عن "إعادة التنشئة" أي قيام المؤسسات بنقل فكرة المواطنة كقيمة إلى الفرد والتخلص من أثر تنشئة الأسرة المرتبط بالعلاقات الإنسانية الحميمة داخلها، فإن الرؤية الإسلامية تطرح هذا المفهوم في المقابل بما هو عملية متصلة تعمل الأسرة من خلالها على إزالة الآثار السالبة لمؤسسات التنشئة الرسمية المخترقة تحصينا للفرد من اختراقا ا الانحرافية[90].

---

[88] حول تغيير سلم القيم الاجتماعية، انظر على سبيل المثال:

أحمد، فاروق يوسف يوسف. "القيم والإدراك وتغيير السلوك"، **مجلة النيل**. عدد 19, نيسان/أبريل 1984, ص 55-59

[89] حول أهمية الثقافة في تكوين الشعور بالتضامن في أي جماعة أو مجتمع بشكل عام, انظر على سبيل المثال:

Obert A. Nisbet: The Social Bond: *An Introduction to the Study of Society*. New York: Alfred Knopf Co., 1970, pp.57-63

[90] حول مفهوم "إعادة التنشئة" (Resocialization) في الاستخدام الغربي أداة للدولة في مواجهة أي محاولات لخلق أي ثقافة مجتمعية مستقلة، انظر على سبيل المثال:

KKenneth P. Langton. *Political Socialization*. London: Oxford university Press, 1969, pp.19

يبد أن التنشئة المستمرة والحفاظ على الثقافة السياسية الإسلامية داخل الأسرة لا يكفيان وحدهما لإحداث التغيير بالمعنى الواسع الشامل. صحيح أن بناء الاعتقاد وصياغة الإدراك والعقل لدى الفرد، أي "تغيير الأنفس"، هو الشرط الأول لتحقيق سنة التغيير كما ذكر القرآن في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بِقَومٍ حتى يغيروا ما بِأنفُسِهِم﴾ (الرعد:11)، إلا أن هذه السنة سنة جماعية تستلزم تغييراً في أوضاع القوم وعلاقا م[91]. لذا فإن احتضان الأسرة للثقافة الإسلامية لا يفي بالغرض، بل هو مجرد قاعدة انطلاق لتغيير ثقافي أوسع من خلال ما يمكن أن نطلق عليه اصطلاح "الانتشار الثقافي ا تمعي"[92]. فمن خلال سلوك الفرد القائم على التنشئة الإسلامية، وبواسطة اختلاطه بمجتمعه ودعوته لهذا السلوك وتلك القيم بشكل مباشر وغير مباشر، يتحقق للمنظومة الثقافية إسلامية الانتشار وسط الجماهير العريضة التي يتفاوت الوعي لديها بالاختراق الحضاري. وبذلك يمكن للنموذج الإسلامي الصمود، ويتحقق تغيير ما بالقوم[93].

إن الثقافة لا تتمثل في الأفكار وحدها، بل تتمثل أيضاً في السلوك والفعالية. فالوحدة الأول للثقافة هو وظيفتها، يجابا أو سلبا، في حياة الأفراد والجماعات، من حيث كو ا تحدد منطق التعامل مع الواقع. أما الوجه الآخر لها فهو كو ا تشخصا للهوية، هوية الفرد وهوية الجماعية التي ينتمي إليها. وهذه الدلالة المزدوجة للثقافة تمكنها من إنجاز وظائف حيوية ومعقدة في حياة ا تمعات الإنسانية. لذا كان الحرص على تنميتها وإثرائها وتعميق مقوما ا لدى الأمة في قاعد ا العريضة أساس ليس

---

[91] سعيد, جودت. حتى يغيروا ما بأنفسهم. دمشق: دار الهجرة, 1987, ط7, ص 38-42، 51-59

[92] استخدم مصطلح "الانتشار الثقافي" في الكتابات الغربية, خاصة الدراسات الانثروبولوجية, لوصف انتقال القيم الثقافية من ا تمعات الأكثر تطورا إلى ا تمعات الأدنى، وهو ما يتم عادة على الرغم من إرادة الأضعف اقتصاديا وعسكريا وسياسيا، ونستخدمه هنا بمعنى انتشار الأفكار والقيم داخل ا تمع ذاته من فئة إلى الفئات الأخرى أو من مستوى مجتمعي إلى آخر.وحول استخدام المفهوم بالمعنى الاجتماعي العام في بعض الكتابات الإسلامية, انظر على سبيل المثال:
سيد دسوقي. مرجع سابق، ص 16-19، 25-26

[93] حول أهمية الوعي السياسي في التغيير، وأهميته على صعيد "العامة" وليس على صعيد "النخبة" فقط انظر:
بن يوسف، أحمد. "نقاط في الوعي السياسي" في: أحمد يوسف (محرر): **السياسي: مفاهيم ومواقف**. شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث (يسر), 1990, ص45-47

لتحقيق الهوية الحضارية وحسب، بل لتحصينها والدفاع عنها كذلك، فالأسرة ليست مجرد نتاج للواقع، بل هي في أحيان كثيرة أساس لفاعلية ا تمع في تغيير هذا الواقع وتقويمه.

لقد ارتبط تناول التنشئة السياسية وفي معظم الدراسات بتحليل مؤسسات الدولة. بيد أن الدولة ذا ا قد تكون نتيجة لعملية متصلة من التنشئة السياسية التي تبني ثقافة سياسية فاعلة تؤسس الدولة. ولا يرتبط ذلك، ضرورة، بغياب الدولة، بل قد يحدث في وجود "دولة"، لكنها ليست "الدولة " التي تنسق مع الإطار الحضاري والثقافي لأمة ما. وليس من المحتم أن يكون ذلك بشكل عنيف، بل قد يكون بشكل تدريجي تقوم فيه الوحدات الاجتماعية بحفظ ثقافة الأمة ونشرها وإحداث تحول اجتماعي على أساسها يفرز في النهاية تغيرا سياسيا. وإذا كانت الثقافة عنصراً جوهرياً في التغيير، فإ ا تتضافر مع العوامل الاجتماعية وتمهد القاعدة التي يقوم على التغيير الاجتماعي.

ثالثاً: التغيير الاجتماعي

تعرف الدراسات الغربية للتغيير الاجتماعي بأنه التغيير في الأبنية الاجتماعية لأي مجتمع كالتغيير في التكوين الطبقي، أو تبدل مواقع فئات اجتماعية معينة، كالمرأة أو الأقليات[94]. وتشترط بعض الدراسات أن يكون التغيير ناتجا عن عوامل خارجية، إما إذ كان من داخل الأبنية ذا ا، أو الفئات الاجتماعية، فإنه يسمى تطوراً[95].

وتميز الدراسات الاجتماعية الغربية بين مفهومين للتغيير الاجتماعي: المفهوم الفلسفي الاجتماعي المقتبس عن فلسفة التقدم، وهو الحركة داخل النظام للحفاظ عليه، والمفهوم المادي الذي يرى أن التغيير الاقتصادي الجوهري هو أساس التغيير في

---

[94] انظر: Allen, op.cit., pp. 41-42

[95] انظر:

Guy E. Swanson. *Social Change*. London: Scott Foresman & Co., 1971, pp2-3

البناء الاجتماعي، حيث أن التحول التاريخي ليس إلا نتاجا لصراع الطبقات الذي هدفه النظام برمته[96].

وتذهب الكتابات الليبرالية إلى أن أدوات التغيير هو التطور الاقتصادي والنظام التعليمي وأجهزة الإعلام، حيث تؤثر هذه الأدوات في اختيارات الأفراد وبالتالي في سلوكهم الاجتماعي[97]. وهكذا يصعب الفصل بين التغيير الثقافي والتغيير الاجتماعي، وبعد كل منهما سببا للآخر[98].

أما الرؤية الإسلامية فترتبط، كما أسلفنا، التغيير الثقافي، أو تغيير الإدراك بالسلوك، حيث إن تغيير النفس مقدمة وقاعدة لتغيير ا تمع من خلال انتشار الأفكار وأنماط السلوك وفق النموذج الإسلامي بما يحقق فاعليته السياسية. ومن ثم فإن الرؤية الإسلامية تركز علـى وظيفة الإنسان الفرد وشبكة العلاقات الاجتماعية التي ينتظم فيها[99]، عل عكس الرؤية الغربية التي ترتكز على مكانة المؤسسات الوسيطة كالأحزاب وجماعات الضغط والحركات الاجتماعية[100]. ولذلك كان اهتمام الرؤية الإسلامية بمحيط التغيير بدءا من الأسرة مرورا بالجماعة وانتهاء بالأمة، من أجل إحداث التقدم نحو الإسلام.

إن الفرد لا يستطيع إحداث التغيير بمفرده، بل تنظيم الأفراد في إطار جماعي تحقيقا للتغيير، وتمثل الأسرة الممتدة القاعدة الاجتماعية الأولى لأي تغيير. أما الأسرة

---

[96] راجع: عبد الله الهمالي وعبد القادر العرابي. **التغيير الاجتماعي: أسسه وتطبيقاته**. طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان, 1984, ص53

[97] راجع:

Ronald Inglehart. *The Silent Revolution: Changing Valuues & Political Styles Among Western Publics*. New Jersy: Princetion University Press, 1977, pp.7

[98] راجع: Allen, op.cit., p.42

[99] بن يوسف, أحمد. مرجع سابق، ص 78-79.

[100] تختلف الرؤية الغربية عن الرؤية الإسلامية في تعريف الحركات الاجتماعية، إذ إن الرابطة بين هذه الحركات تقوم، في الرؤية الغربية على المصلحة المشتركة وإطارها هو المؤسسات، كالحركات العمالية أو الحركات الطلابية، أي أ ا في النهاية تعمل في الإطار المؤسسي. أما في الرؤية الإسلامية فالرابطة هي الرابطة العقدية الإيمانية, سواء اتخذت وحدة التغيير الاجتماعي شكل وحدة طبيعية كالأسرة, أو شكل جماعة مؤسسية أو غير مؤسسية, أو اتسعت لتشمل الأمة. حول الرؤية الغربية راجع على سبيل المثال:

Inglehart, op.cit., pp15-18

النووية فيهي لا تستطيع أن تشكل في حد ذا ا مجتمعا مستقلا عن ا تمع الأوسع، بل هي دوما تابعة[101]. وعلى العكس من ذلك، تمتلك الأسرة الممتدة القدرة على بناء نمط ثقافي واجتماعي اقرب للاستقلال، بل التمايز، عن الثقافة المهيمنة بدرجة أكبر من وحدة اجتماعية أخرى.

ويلاحِظُ أن الغياب الحضاري للدولة على الرغم من وجودها المؤسسي يفرض على ا تمع أن يقوم بالوظائف المعطلة[102]. إلا أن هذا لا يعني إمكانية استمرار ا تمع بدون حاجة إلى الدولة، إذ تبقى هدفاً يسعى له من خلال التغيير الثقافي والاجتماعي والسياسي، وهو ما يميز الرؤية الإسلامية عن غيرها من الرؤى، التي تطرح فكرة "التسيير الذاتي" للمجتمـع، وتحسب أن المثال يكمن في إدارة ا تمع بلا دولة على الإطلاق[103].

وتمثل الأسرة الممتدة إطارا صالحا لممارسة الوظائف المختلفة، فهي مؤهلة للنهوض بمسؤوليات اقتصادية، وذلك مثلا من خلال مقاطعة البضائع الأجنبية ودعم الصناعية الوطنية من ناحية، والقيام بعمليات إنتاجية حرفية بل وزراعية في المناطق الريفية من ناحية أخرى[104], كما أن نمط الاقتصاد الم لي قد يمثل نموذجا إسلاميا وسيطا في مواجهة النموذج الاستهلاكي الترفي الذي يتم تسويقه في العالم الإسلامي.

---

[101] انظر:

Talcott Parsons: *Family Socialization & Interaction Process*. Glencoe: The Free Press,1965, p.356

[102] تناولت الكتابات الغربية مسالة توقف الدولة عن أداء بعض وظائفها، ولم تطرح حلا بديلا لذلك سوى فعالية الأحزاب وجماعات الضغط لسد هذه الثغرة, ولم تستوعب فكرة تكوين نظام اجتماعي مواز للدولة يحفظ هذه الوظائف, راجع على سبيل المثال:

J.P Nettl, op. cit., pp. 283-283

[103] حول نظرية التيسير الذاتي رجوعا إلى الحالة الطبيعية الأولى، ونظاما لا يعترف بالدولة انظر:

عبد الله الهمالي وعبد القادر عرابي. **التغيير الاجتماعي**... مرجع سابق، ص 65-71، وحول حالة "ا تمع بدون دولة" بوصفه حالة تاريخية في الدراسات الانثروبولوجية، انظر على سبيل المثال:

Laurence Krader. *Formation of The State*. New york: Prentice Hall, Inc., 1968

[104] لاحظ إن إهمال الزراعة في الدول العربية والإسلامية في مقابل السعي وراء التصنيع في مرحلة ما بعد الاستقلال قد أدى إلى تدهور القطاع الزراعي وما ارتبط به من أشكال اجتماعية أبرزها الأسرة الممتدة في صفتها التراحمية الإسلامية، وربما كان أساس عودة هذا القطاع لدوره هو عودة تلك الأبنية الاجتماعية لفاعليتها. حول هذا الإهمال في العالم العربي، انظر على سبيل المثال:

وإذا كانت بعض الدراسات ترى أ، الوظيفة التقليدية للمرأة، التي تنحصر في الم ل والقطاعات والخدمات غير الرسمية التي لا يمكن قياسها إحصائياً، تقلل من أهمية وظيفتها في التغيير الاجتماعي، بحسبا ا طاقة معطلة داخل الأسرة إذ لا مجال لمشاركتها في التنمية إلا في الإطار "العام"[105]، فإن الرؤية الإسلامية، على العكس من ذلك، ترى في المرأة قطاعا هاما للتنمية وبناء اقتصاد تحتي مستقل لا يقل أهمية . بل أن يقوم به هذا القطاع قد يفوق جهود التغيير المؤسسي، وهو القطاع الذي نجحت بعض الدراسات فعلا في قياس إنتاجيته إحصائيا وأبرزت أهميته في دول العالم الثالث.

ومن ناحية أخرى تعد الأسرة الممتدة إطارا صالحا للقيام بالوظيفة القضائية في ا تمع، فإذا كانت القوانين والأجهزة القانونية قد تم "احتلالها" بواسطة التشريعات الوضعية وتوقف العمل بالشريعة بدرجات متفاوتة في الأقطار الإسلامية[106]، فإن الأسرة الممتدة يمكنها أن تكون إطاراً لتطبيق الشريعة في العلاقات الاجتماعية والمعاملات التجارية باستثناء بعض الأمور القليلة التي تستلزم وجود الدولة كإقامة الحدود. وبعبارة أخرى، أنه من الممكن أن تحتل الشريعة، في مرحلة السقوط الحضاري وتعطليها على المستوى المؤسسي، مساحة "العرف" بصورة كاملة حتى تتمكن من العودة إلى دائرة القانون. فكما تتداخل القواعد الأخلاقية بسهولة مع الكيان القانوني في النظم القانونية الإسلامية نتيجة عدم وجود حدود فاصلة بين الاثنين في الرؤية الإسلامية، يمكن كذلك للقواعد الشرعية في الظروف الاستثنائية التسرب إلى مساحة القواعد الخلقية لتهمين عليها [107].

معوض, جلال عبد الله. "علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية: دراسة في المنطقة العربية". (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1985).

[105] انظر على سبيل المثال:

العطية, فوزية. المرأة والتغيير الاجتماعي في الوطن العربي. بغداد: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1983، ص105-106، 110-112.

[106] حول تعطيل أحكام الشريعة الإسلامية واستبدالها بالقوانين الوضعية, راجع على سبيل المثال:

البشري, طارق. "إشكالية الشريعة الإسلامية والحداثة في ا تمع المعاصر", بحث غير منشور مقدم إلى ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شباط/فبراير1992, ص9-13.

[107] تسهم الأسرة الممتدة بالفعل, خاصة في المناطق القبلية، بشكل واضح في تطبيق الشريعة الإسلامية في إطار عرفي داخل مجلس القبائل، وتكتسب هذه الأعراف قوة إلزامية تفوق قوة القوانين الوضعية, انظر على سبيل المثال:

وفي مجال التعليم يمكن للأسرة، من خلال مسئوليتها في التنشئة السياسية، صياغة رؤية بديلة للقضايا المختلفة في الفكر الإسلامي والتاريخ، بل واللغة والآداب، وذلك من أجل إحداث توازن بين المناهج التعليمية المخترقة من قبل الغزو الفكري من ناحية، والرؤية الإسلامية من ناحية أخرى. وإذا كان ضعف انتشار التعليم في كثير من الأقطار الإسلامية يعد، في هذا السياق، ميزة نسبية للأسرة حيث لا تواجه تحديا حقيقيا في هذا ا ال مما يجعلها في موقف أفضل بصفتها جهة التثقيف والتعليم الأساسية، فإن هذا، يضاعف، في الوقت نفسه، من مسئوليتها في نشر التعليم على يد المتعلمين من أبنائها وجعله أداة لنشر الوعي الثقافي والسياسي بين أفراد ا تمع مهما تفاوت أعمارهم، وذلك بالوسائل الملائمة لكل بيئة كالكتاتيب وحلقات التوعية والتثقيف ودورات محو الأمة وغيرها[108].

الأسرة والتغيير السياسي: الانتفاضة الفلسطينية نموذجا

تحدد المفاهيم التي يستخدمها الباحث الإطار المرجعي الذي يصدر عنه فهمه للظواهر محل الدراسة. فمفهوم ا تمع المدني، مثلا، باستبعاده الأسرة (بما هي وحدة اجتماعية) من تحليله لا يفسر بشكل دقيق الانتفاضة الفلسطينية التي تعد أسرة الممتدة قاعد ا الحقيقية، ثم بعد ذلك تأتي المؤسسات ا تمعية الأخرى كاللجان الشعبية والجامعات وغيرها. ويعد الإغفال التام للأسرة في التحليل مؤشراً على هذه الفجوة

الموصلي, حامد. **التكنولوجيا والنمط الحضاري: دراسة من العريش،** القاهرة: مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس, 1982, ص12-15؛ البشري, طارق. إشكالية الشريعة...، مرجع سابق، ص14، وحول الارتباط بين القواعد الأخلاقية والقانونية في النظام الإسلامي انظر على سبيل المثال:

قميحة، جابر. **المدخل إلى القيم الإسلامية**. القاهرة: دار الكتاب اللبناني، 1984، ص 86.

[108] حول ضعف انتشار التعلم في الدول العربية، نظر على سبيل المثال:

معوض، جلال عبد الله. مرجع سابق، ص 319 - 324. وحول إدارك دراسات التنمية للطبيعة الخاصة للتعليم في بعض الدول ودعو ا لإعطاء تعريف واسع لمفهوم التعليم، انظر على سبيل المثال:

Mary Jean Bowman & C . Arnold Anderson: *Concerning the Role Eductions in Democray*. in Geertz , op . cit ., pp. 279.

بين المفاهيم التحليلية شائعة الاستخدام والظاهرة الاجتماعية المركبة في سياقها العربي والإسلامي[109].

وتقدم الانتفاضة الفلسطينية في التجربة الواقعية المعيشة نموذجا لقيام ا تمع بوظائف الدولة في غياب جهاز الحكم الذي يمثله وهيمنة نظام غريب عن القاعدة الاجتماعية –هو في هذه الحالة النظام الصهيوني– على الهياكل والمؤسسات.

ففي ا ال الاقتصادي لم يكتف الاحتلال بالاستحواذ على الأرض، بل عمد أيضاً إلى غزو الإنسان الفلسطيني نفسه مستهدفاً ثقافته وعاداته وتقاليده وقيمه الاجتماعية، كما قيام بربط الإنسان الفلسطيني بعجلة الاقتصاد الإسرائيلي مما مهد لانتشار الثقافة والقيم المادية. وقد تجلى أثر ذلك في المدينة أكثر مما تجلى في القرية، حيث تحولت المادة والمنفعة إلى معيـ ـار لأي علاقة. وفي نفس الإطار سعى الاحتلال إلى تفكيك العلاقات الأسرية وتوفير فرص ومجالات عديدة للعمل أمام الشباب اليافع مما زاد من معدلات التسرب من المدارس وهدد بتكوين جيل غير واع تسهل الهيمنة عليه، كما روجت سلطة الاحتلال ثقافة استهلاكية وأقامت عوائق إمام الصناعة والخدمات الأهلية في القطاع المحتل، واستغلت السكان سوقا استهلاكيا للسلع الإسرائيلية ومصدرا للعمالة الرخيصة[110].

وقد أدرك أهالي الأرض المحتلة ذلك وأدركوا أن التبعية الاقتصادية مرتبطة بالتبعية النفسية وأنماط الاستهلاك، فبدأوا أولا بخفض مستويات المعيشة وتعديل أنماطهم الاستهلاكية وأوقفوا التعامل مع السلع الإسرائيلية، فكان التقشف شكلا من أشكال الانضباط الذاتي الذي وسع رقعة الحرية وعمق الشعور بالكرامة والذاتية، ثم انتقلوا على أساس ذلك إلى التغيير على مستوى الذات بثا لقيم التعاون فيما بينهم بدلا من قيم المنفعة المادية، فعملوا على إحياء القيم الإسلامية التكافلية، وظهرت أشكال فريدة من التكافل الاجتماعي مثل: تنازل أصحاب المنازل على إيجارا م، وتقديم الحرفيين

---

[109] Ahmed Muslih: “Civil Society : A Palestinian Vision” A Paper Prestend to *the Conference of Civil Society in the Middle East* , organized by the International Peace Academy (New York) in Cario , May 28-30,1992.

[110] ياسين، عبد القادر. **مجتمع الانتفاضة الفلسطينية**. كتاب الأهالي، رقم 41، مايو 1992، ص85-96.

خدما م بدون مقابل لدعم الانتفاضة، وإقامة الأطباء والممرضين عيادات في قرى عديدة تقدم خدما ا الطبية بدون مقابل كذلك. أما الخطوة الثالثة فكانت العودة للأرض وطرق العمل التقليدية، فحلت العودة إلى الذات محل التقدم بالمعنى الاستهلاكي. وهكذا تمكن الفلسطينيون، بانسلاخهم من بعض أشكتا العالم الحديث الذي صنعه الغرب، من التحرك بكفاءة عالية، فعادوا لاستخدام الآبار، والانتقال بالدواب، مما مكنهم من تحمل الحصار الذي كانت تضربه قوات الاحتلال حول القرى التي أ'لنت نفسها "مناطق محررة"[111].

وفي قطاع الزراعة طور الفلسيطنيون ما يمكن تسميته بـ"زراعة المقاومة"، التي تعتمد على عدم تبديد أي مساحة مهما كانت صغيرة أو إهمالها، فبدأوا بزراعة الأرض البور المهجورة والساحات الخلفية للمنازل بل وأحواض الزهور، واستعملوا بذروا وأسمدة ومعدات ري بسيطة بل وبدائية أحيانا، وارتبطت بذلك أيضا إشكال أخرى من المقاومة مثل تربية الدواجن والأرانب والغنم[112].

وفي مجال التعليم كانت السلطات الإسرائيلية قد حاولت لسنوات طويلة حرمان الشعب الفلسطيني من التعليم بوصفه أداة وعي ضد الاحتلال حيث عمدت إلى تغيير المناهج التي تتعارض مع السياسية الإسرائيلية وألغت المناهج التاريخية الخاصة بفلسطين وهويتها العربية الإسلامية من أجل تشويه وعي الإنسان الفلسطيني ويته وتجهيله بحضارته، كما أبعدت الكثير من الأكاديميين الأكفاء[113].

ومنذ اندلاع الانتفاضة كان الحرمان من التعليم هو أقسى العقوبات التي فرضت على الشعب الفلسطيني، فقد أغلقت المدارس والجامعات والمؤسسات التعليمية كافة،

[111] المسيري، عبد الوهاب. **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدارك والكرامة**. القاهرة: المطبعة الفنية، 1989، ص 97-99، 102، 115- 6.

[112] المرجع السابق ص 100

[113] حول السياسة التعليمية الإسرائيلية ومحاولتها طمس الهوية الفلسطينية، انظر على سبيل المثال:

ربيع، ماجدة علي صالح. الاستعمار الجديد...، مرجع سابق، ص 272-228، ظاهر، مسعود. مرجع سابق، ص 192-204. وحول استخدام إسرائيل نفس السياسة في المناطق المصرية التي احتلتها بشكل مؤقت، راجع: الموصلي، حامد: مرجع سابق، ص 62 - 68.

بل أن رياض الأطفال ودور الحضانة تعرضت للمصير ذاته، فلجأت الانتفاضة إلى التعليم الشعبي، أي التعليم الذي ينتظم في المنازل والمساجد أو أي مكان عام، حيث يقوم المدرسون في كل حي بتنظيم دروس بديلة لمجموعات محددة من الطلبة. وقد اعتبرت السلطات الإسرائيلية هذا التعليم محظوراً وداهمت الكثير من حلقات التعليم الشعبي، وبقيت المنازل هي المؤسسة التعليمية التي تقوم بالتثقيف والتوعية . وقد تجلى أثر ذلك تضامنا في الأسرة الفلسطينية وتعاوناً بين أفرادها[114].

ويلاحظ أن أنشطة الانتفاضة كافة لم تلجأ للمواجهة المباشرة مع العدو، فهي ليست ثورة بالمعنى الحرفي للكلمة، كما أنها لم تقبل الموقف الاستسلامي في علاقتها مع العدو الصهيوني، بل لجأت إلى استراتيجية يمكن تسميتها بـ"التصعيد الأفقي"، الذي يتضمن الاستمرار، وليس "التصعيد الرأسي" الذي يمكن ضربه وإجهاضه في ظل اختلال ميزان القـوة العسكرية بين الشعب الفلسطيني وسلطات الاحتلال[115].

والحق إن هذه التحولات التي شهدها المجتمع الفلسطيني لم تكن لتتم لولا بينة الأسرة الممتدة في هذا المجتمع، وهي بينة مكنته من الفاعلية في وجه الاحتلال، إذ كانت الأسرة هي الجبهة التي تزود الانتفاضة بعنصرها الإنساني من خلال ارتفاع نسبة المواليد في المجتمع الفلسطيني لحفظه، "ديمغرافيا"، من الإبادة، كما ظلت هي الوحدة الاجتماعي الوحيدة التي لم يفلح العدو الصهيوني في "إغلاقها" رغم انتهاكه الدائم لحرمتها ومداهمته المستمرة للمنازل.

ويلاحظ أنه بقدر ما أثرت الأسرة الممتدة في قيام الانتفاضة واستمرارها، فقد أثمرت الانتفاضة تغييراً في طبيعة مسئوليات المرأة داخل الأسرة وخارجها، إذ رأى المناخ الذي وجدته الانتفاضة إلى درجة أعلى من التسييس لدى المرأة في المجتمع الفلسطيني، كما أحدثت الانتفاضة تغييراً في وعي الطفل الفلسطيني بقضية وطنه

---

[114] ياسين، عبد القادر: مرجع سابق، ص 94-95، التكريتي، نادي وآخرون **الأسرة والانتفاضة**. نابلس: لجنة أبحاث المرأة بالنادي الثقافي والرياضي النابلسي، 1989، ص 137-138

[115] لا تعرف الخبرة الغربية هذا النوع من التغيير، إذ إن التغيير ينقسم في الرؤية الغربية إلى ثورة أو تطور سلمي، انظر على سبيل المثال:

Allen : op. cit ., pp. 52

ومشاركته في تحريره. وحدث تحول في أسرة الممتدة حيث بلغ التكافل الأسري ذروته وتحسنت علاقات الجوار، وزاد التفاعل بين أفراد الأسرة الفلسطينية في ظروف منع التجول والاضطربات والأزمات مثل هدم بعض المنازل وترحيل السكان[116] وإذا كانت الانتفاضة الفلسطينية هي تجربة مجتمع في مواجهة سلطة احتلال، فإن الحركة والإبداع اللذين تجليا في أجواء هذه الانتفاضة يقدمان دليلا ساطعا على نموذج الخصوصية الحضارية الذي يرفض التبعية الحضارية والمعرفية. ومن دراسة هذا النموذج ودراسة أساليب المقاومة التي قام بتوليدها يمكن أن تفهم كيفية بناء العقل العربي الإسلامي وكيفية تفاعله مع بيئته واستجابته لها، كما يمكن أن ندرك الآليات والمناهج التي يمكن أن يستخدمها هذا العقل لإحداث التغيير.

ومن هذه الزاوية فان تجربة الانتفاضة تتجاوز، في مغزاها، الخصوصية الفلسطينية وتصبح ذات دلالة وفائدة بالنسبة للمشروع الحضاري الإسلامي، في سياق السعي إلى إنقاذ هذا المشروع وترجمته إلى واقع معيش، دفاعا في ذلك كله عن هوية الأمة وارتباطا بتاريخها وهيمنة على حاضرها إعداد لمستقبلها[117].

---

[116] انظر: ياسين، عبد القادر. مرجع سابق، ص 95- 105، التكريتي وآخرون. مرجع سابق، ص 145-146

[117] المسيري: **الانتفاضة الفلسطينية...**، مرجع سابق، ص 116-117 .